

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. ISSN 2174-6796

[pp. 125-140]

Recibido: 24/04/2017

Aceptado: 08/06/2017

Método e historicidad. La recepción de Dilthey y los estudios medievales en el joven Heidegger.

Method e historicity. The influence of Dilthey and medieval studies in the young Heidegger.

Leonardo Mattana Ereño

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen:

This paper will discuss a segment of particular interest in the Heidegger's work, concerning, on the one hand, to the Dilthey's reception and, on the other, to the courses that the young professor imparts between 1921 and 1922 about the Pauline epistles and Augustine of Hippo and the Neoplatonism. In these texts, we assist to the decisive influence that Heidegger makes of the historicism in the phenomenology and to see how his contribution is fundamental when he print his personal trace to the Husserl's phenomenology to insist in the historicity of fundamental experiences and to give place to the hermeneutic turn.

Palabras Clave:

Religion; Phenomenology; Hermeneutics; Historicism, Faktizität.

Abstract:

El presente trabajo pretende analizar un segmento de particular interés en el pensamiento heideggeriano: se trata por un lado de la recepción de Dilthey y, por el otro, de los cursos que el joven profesor imparte, entre 1921 y 1922 sobre las cartas paulinas y sobre San Agustín y el neoplatonismo. En estos textos, podemos asistir a la decisiva introducción que Heidegger hace del historicismo en la fenomenología, y ver cómo esta aportación es fundamental a la hora de imprimir la personal huella de Heidegger a la fenomenología husserliana, para insistir en la historicidad de experiencias fundamentales y dar lugar a lo que se denominará giro hermenéutico.

Keywords:

Religión, Fenomenología, Hermenéutica, Facticidad, Historicismo.

1. Introducción

La propuesta filosófica que Martin Heidegger presenta en 1927, con la publicación de *Sein und Zeit*, conlleva seguramente un punto de inflexión en la historia del pensamiento occidental. En una obra en la que uno de los puntos de mayor sugestión no deja de ser su lenguaje y su capacidad de articular una serie de referencias novedosas, se revela mayormente la necesidad de indagar en torno a las fuentes de las que brota el pensamiento heideggeriano, desvelando sus influencias y los materiales que se esconden bajo esa capa de lenguaje tan esencial a la obra misma.

Paradójicamente se trata de un autor cuya actividad concerniente al periodo anterior a *Sein und Zeit* ha quedado prácticamente desconocida y ocultada por las obras posteriores y por la propia autointerpretación del mismo Heidegger, hasta la publicación, ahora prácticamente completa de la *Gesamtausgabe* gracias a Von Herrmann y al propio hijo de Heidegger, de los volúmenes en los que ahora salen a relucir materiales importantes sobre la formación del pensamiento de Heidegger, particularmente en relación a las lecturas a las que Heidegger dedica sus años de estudiante y a los cursos que el joven *Privatdozent* imparte en Freiburg. La publicación sistemática de la edición crítica ha ido acompañada de una serie de importantes estudios (sobre todo en ámbito francés y alemán, aunque no exclusivamente) que han ordenado y desenmarañado la génesis del *Hauptwerk* del '27.

El presente trabajo se coloca dentro de esta línea para intentar aclarar algunos de los

motivos constituyentes del pensamiento heideggeriano, a la hora de sintetizar e hibridar materiales tan heterogéneos y diversos, tal como hace el joven Heidegger.

2-Más allá de la fenomenología: la recepción de Dilthey y el historicismo.

Un aspecto importante que hay considerar en la formación del joven Heidegger es la aportación de los estudios de ámbito historicista y que son, sin duda alguna, un elemento que hace de contrapeso al cariz fenomenológico que el pensamiento heideggeriano estaba tomando en la época. Autores de la escuela teológica de Tübingen como Ferdinand Christian Baur, Friedrich Strauss y Johann Kuhn y, sobre todo, la obra de Wilhelm Dilthey permiten a Heidegger tomar contacto con la tradición más propiamente filosófica a la cual, sin embargo, Husserl, a causa de su formación científica, era más extraño. De estos autores, Heidegger toma el método histórico-hermenéutico y además llega a leer a Hegel a través de sus interpretaciones¹. De hecho, los autores de esta escuela adoptaron y desarrollaron ulteriormente el método hermenéutico de Schleiermacher y fundaron importantes revistas como los *Theologische Jahrbücher* y los *Theologische Quartalschrift*. Yendo más allá, Dilthey fundamentó un enfoque histórico para las problemáticas filosóficas que no implicase una deriva relativista; justamente en torno a este punto no faltaron las críticas a la escuela de Tübingen (y más en general a la Escuela Histórica de Wilhem von Humboldt o Mommsen), ahí donde Dilthey destacaba que había una falta de relación entre la comprensión de cada hecho histórico y la historia universal. De hecho, esa ausencia de relación indica una falta de elaboración también de la relación que se instaure entre el individuo y la comunidad, limitándose a la comparación de textos²

Efectivamente, el elemento más destacable de la propuesta de Dilthey para la recepción heideggeriana tiene que ver con la centralidad del individuo en el proceso hermenéutico, su mediación como intérprete de los significados del mundo y la vida. Como escribe Dilthey, en un escrito de 1900:

El comprender y la interpretación están así siempre activos y despiertos en la vida misma, alcanzan su cumplimiento en la interpretación técnica de obras de poderosa vitalidad, y de la interconexión de las mismas en el

1 Cf. FERRARIS, Maurizio, *Storia dell'ermeneutica*, Milán: Bompiani, 1988, pp. 167-175.

2 Recordemos, de hecho, que Dilthey se ocupó, junto a su discípulo Nohl, de la publicación de los escritos juveniles de Hegel reconoce la importancia del proceso de integración entre el individuo y la totalidad que es central en la filosofía de Hegel y que llegará, aunque originalmente interpretado, hasta el joven Heidegger.

espíritu de sus autores³.

Lo que Dilthey evidencia es la dimensión comunitaria que es fundamental para la comprensión y es, inevitablemente, el marco de referencia también para el individuo. Desde el principio del texto, Dilthey lo anuncia claramente: «*nuestro obrar presupone siempre la comprensión de otras personas; una gran parte de la dicha humana brota de volver a sentir estados anímicos ajenos*»⁴. Entre individuo y comunidad se instituye una circularidad, en la que la vida se da como movimiento de comprensión y expresión. La hermenéutica tiene que ser un instrumento que permite estrechar el círculo entre lo individual y lo colectivo, y permitir que éste siga alimentándose. Más allá de la hermenéutica bíblica, el método de Dilthey pretende alcanzar una dimensión social y científica, capaz de dar profundidad histórica al análisis filosófico. La articulación en dos momentos, comprensión y expresión, exige una dialéctica que implica que el individuo plasme la recepción de lo comprendido en algo exterior, que lo devuelva y lo exprese en un ámbito que no puede no ser comunitario. Ninguna reflexión del intelecto puede separar la profundidad de una experiencia de la posibilidad de expresarla con el lenguaje. La superación del acto de reflexión y el reconocimiento del individuo en la comunidad son elementos fundamentales de la filosofía hegeliana que Dilthey recupera y utiliza sobre todo en relación a la fundación de las ciencias del espíritu. En tal sentido, la expresión como producto de la comprensión es la devolución a la vida de todo aquello que se ha comprendido; es el pasaje de lo teórico a la praxis, del mundo del entendimiento al mundo de la vida. La expresión de Dilthey es “conexión dinámica”, esto es, un modelo de interpretación que no solamente destaque los vínculos y los significados sino que también cree el espacio de circulación para esos significados. Dilthey, además, distingue entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu y concede que dicha hermenéutica corresponde sólo a las segundas, intentando corregir aquello que podía parece un exceso del sistema hegeliano. La conexión dinámica no es una teleología, si bien es cierto que da lugar a expresiones objetivas que se legitiman a través del análisis de comprensión y de las referencias construidas en el proceso hermenéutico.

Estos elementos son de máximo interés para Heidegger: frente al carácter a menudo sumido en el psicologismo del neokantismo, el joven *Privatdozent* ve en Dilthey un instrumento para dar profundidad histórica a su propuesta; además el círculo entre comprensión y expresión le resulta imprescindible para conjugar el dictado fenomenológico de ir a las cosas mismas con las experiencias de la tradición filosófica: la circularidad de

3 DILTHEY Wihlem, “Die Entstehung der Hermeneutik”, en *Dos escritos sobre la hermenéutica*, ed. bilingüe, Madrid: Istmo, 2000, p. 63.

4 DILTHEY, *ibidem*, p. 21.

significados, tal como propuesta por el paradigma hermenéutico, permite que el sujeto sea el centro de esa circularidad, pero no como un intelecto dominante y excesivamente distanciado, sino en su hacer experiencia, en su vivir.

3. La Formale Anzeige: hacia la profundidad histórica del método

La expresión *Formale Anzeige* aparece en el curso sobre las cartas paulinas en el volumen 60 de la *Gesamtausgabe* y constituye un *hápx*⁵ en el opus heideggeriano. Si bien Heidegger insiste particularmente sobre su valor metodológico, es cierto que también resulta novedoso el contexto en el que se pretende usar esta herramienta teórica. Veamos la siguiente cita:

Experiencia (*Erfahrung*) designa: 1) la actividad experiencial; 2) aquello que, a través de ella, está se tiene experiencia. Usamos intencionalmente esta palabra en su doble significado, porque justamente lo esencial de la experiencia fáctica de la vida: el que yo experienciante y lo experienciado no se puedan separar como si fueran cosas distintas. “Experienciar” no quiere decir “tomar nota” (*Zur Kenntnis nehmen*), sino afrontar lo experienciado, el autoafirmarse de las configuraciones de los experienciado, teniendo así tanto un sentido pasivo como activo. [...] El concepto de fáctico no cabe interpretarlo a partir de presupuesto gnoseológicos determinados, sino qué será comprensible únicamente a partir del concepto de lo histórico.⁶

Esta cita nos permite comprobar una cierta evolución en el camino heideggeriano, enriquecido por la aportación de Dilthey. La experiencia tiene un doble sentido: involucra tanto al objeto experienciado, como a la actividad misma del experienciar, actividad que incluye al sujeto que hace experiencia. Esto coloca al sujeto en una dimensión de sentido activa y pasiva a la vez; él es atravesado por su hacer experiencia, determina lo experienciado porque la objetualidad del objeto que está en frente (*Gegenstand*) es la modalidad de acceso a la experiencia interrogante misma. En segundo lugar, la descripción del carácter fáctico de la vida está, por el momento, construida a partir de la exclusión de algunos conceptos tradicionales de la filosofía en relación a como ésta interpreta la realidad; esto es, lo que destaca es la preminencia del carácter histórico que poco encaja

5 En realidad una formulación muy parecida aparece también en el curso del semestre de invierno de 1922, Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles (volumen 61 de la *Gesamtausgabe*), en el que Heidegger habla de lo «formalmente indicado». Por lo demás, Heidegger no volverá a usar esa expresión fundamental para comprender el concepto de Faktizität.

6 HEIDEGGER, Martin, GA 60, 9.

con una interpretación puramente gnoseológica de la realidad.

La experiencia se da en una articulación de sentido de la vida y esta articulación es el conjunto de relaciones y de referencias que están presentes en el mundo-ambiente (*Umwelt*) y que a su vez tienen un sentido del contenido (*Gehaltssinn*). Pero esta articulación no es algo añadido por el sujeto, sino que es la dimensión común en la que el sujeto puede acceder a su relación con el mundo. Ahora bien, en este horizonte de sentido también al sujeto le corresponde una parte, una dimensión que Heidegger llama *Vollzugssinn* (sentido de cumplimentación o de actuación). El *Vollzugssinn* es un interrogarse sobre la realidad, sobre el carácter estructural de la experiencia que toca e involucra al sujeto y la *Formale Anzeige* es el instrumento que impide al sujeto tomar un rol invasivo y dominante en el conjunto de las dimensiones de sentido.

Ahora veamos en el detalle que es la *Formale Anzeige*. Heidegger escribe que «el problema de la “indicación formal” pertenece a la “teoría” del método fenomenológico mismo»⁷. Es decir, Heidegger considera que su aportación metodológica pertenece plenamente al proceder de la fenomenología, pero al mismo, en un pasaje sucesivo, marca algunas distancias.

La “generificación” quiere decir *generalización genérica*. Por ejemplo, el rojo es un color, el color es una cualidad sensible [...] Las cualidades en general, la vivencia, el género, la especie, son objetos. Pero enseguida se suscita la cuestión: ¿es el tránsito generalizante de “rojo” a “color” o de “color” a “cualidad sensible” el mismo que va de “cualidad sensible” a “esencia” y el que va de “esencia” a “objeto”? ¡Claro que no! Aquí hay una fractura: el tránsito de “rojo” a “color” y de “color” a “cualidad sensible” es *generificación*, el que va de “cualidad sensible” a “esencia” es *formalización* [...] La *generificación* está ligada, en su ejercicio, a un *ámbito de cosas* (*Sachgebiet*) determinado. [...] Diversamente sucede en la formalización, por ejemplo, la “la piedra es un objeto”. Ahí la actitud no está ligada a la configuración de la realidad [...] y también está libre de toda jerarquía.⁸

Lo que resulta claro en esta cita es la distinción, que pertenece plenamente a Husserl⁹, entre generificación y formalización. Permanece sin embargo más implícito la diferencia

7 HEIDEGGER, Martin, GA 60, p. 55.

8 HEIDEGGER, Martin, GA 60, p. 58.

9 Husserl habla de formalización y generificación en: HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Buch 1, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Halle a. S: Niemeyer, 1913, pp. 26-27.

entre formalización e indicación formal, y es aquí que hay que destacar la aportación de Heidegger. Si la generificación se desarrolla dentro de las determinaciones de un género y la formalización rompe con esa estructuración y ese orden jerárquico, la *Formale Anzeige* tiene que suspender ese *Ordnung* que se establece entre los elementos sometidos a formalización. El motivo que Heidegger critica respecto a esta última concierne en particular la arbitrariedad de la decisión entre aquello que se coloca en el extremo del género y aquello que, por lo contrario, se considera esencia. Por lo tanto, decir “la piedra es un objeto” (formalización) permite evitar que la piedra sea considerada a partir de determinaciones típicas de un sistema categorial (por ejemplo, según la cantidad o la causalidad), aun así, una vez que tendríamos la esencia de la piedra, igualmente se constituiría una *Ordnung*, en la cual tendríamos sólo esencias que igualmente estarían articuladas jerárquicamente¹⁰. Al fin y al cabo, también la formalización sería una operación conducida desde el exterior que haría una abstracción de la esencia y la alejaría de su dimensión fáctica de la realidad. Como escribe Quesne:

Para Heidegger, la indicación formal excluye toda relación a una materia o a una cosalidad, mientras que para Husserl la formalización es precisamente la relación de una materia a una forma. El término *sachthaltig* es retomado por Heidegger para excluirlo de la definición de indicación formal¹¹.

Para Heidegger, las esencias, tal como las entiende Husserl, entrarían nuevamente en el orden de la correlación, constituyéndose como esencias de algo material. Heidegger sin embargo está diciendo que la objetualidad del objeto no es algo material, sino su pertenencia a la triple dimensión de sentido de la realidad.

La función que Heidegger atribuye a la *Formale Anzeige* empieza a ser más clara: a través de este dispositivo, Heidegger busca la ruptura con la tradición que se orienta hacia la clasificación y la determinación de la realidad según rígidos criterios deductivos, que construye la organización del saber a través delimitaciones de los campos de experiencia y donde la filosofía termina por ser un ámbito más entre los otros. Con la *Formale Anzeige* la pregunta hacia el ente no puede ser *¿Qué es?*, sino como *¿Cómo se da?* Heidegger «*quiere*

10 Cf. BANCALARI, Stefano, “Generalizzazione, formalizzazione, epoché: le radici husserliane dell’indicazione formale”, en *FIERI* 3 (2005), p. 126: «*Si, de hecho, la formalización representa el acto constitutivo de una determinada multiplicidad definida, de una Ordnung, [...], la posibilidad de acomunar elementos pertenecientes a Ordnungen distintas requiere un instrumento metodológico nuevo que no consista en la constitución de una Ordnung sino, al contrario, en su suspensión*».

11 QUESNE, Philippe, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 109-110.

promover un nuevo punto de vista sobre el objeto: no su quiddidad, sino lo que se da; no su región óntica, sino su determinación ontológica»¹². De hecho, cualquier determinación de orden óntico, para Heidegger, negaría el acceso a un ámbito ontológico, negaría cualquier acaecimiento o evento que implicase un carácter de irrupción. Como hemos destacado se trata de restar importancia la mirada teórica, a la intención de un sujeto que intenta determinar el contenido y orientarse hacia el sentido de referencia (*Bezugssinn*); para esto es necesario el acaecimiento de una experiencia fundamental que preceda a lo teórico, y que impida la primacía de aquél sobre el conjunto de la experiencia. En este acontecer el sujeto estaría lejos de invadir el campo de las cosas mismas, sino que estaría en el constante riesgo de desaparecer, ya que su ser está sujeto a la experiencia que lo atraviesa.

La indicación formal implica no perder nunca la triple dimensión de sentido: *«Trabajar con una indicación formal, implica la exigencia previa de conservar abiertas todas las posibilidades de actuación del Gehaltssinn y del Bezugssinn*»¹³ o como dice el mismo Heidegger la *«indicación formal es una defensa, un aseguramiento previo, de modo que el carácter actuante actuación permanezca libre*»¹⁴. Ésta indica la posibilidad de un acceso al origen y llama a la máxima cautela para no ocultar esa vía de acceso.

Después de este análisis teórico sobre la indicación formal, Heidegger pasa a su aplicación concreta en las cartas de Pablo de Tarso a los Tesalonicenses. Y bien, ¿cuál es la situación de San Pablo frente a los Tesalonicenses y que relación guarda con la indicación formal? Pablo de Tarso *«experiencia el ser devenido»* de los Tesalonicenses y *«experiencia que aquellos éstos tienen un saber de su ser devenido; esto significa que su ser devenido es también el ser devenido de Pablo»*¹⁵. Este momento inicial de la experiencia entre Pablo y los Tesalonicenses (que implica también la relación entre el Pablo y su propia fe) tiene que ver con una cierta forma de saber. Pero, coherentemente con cuanto dicho en la parte metódico-introductoria, es necesario comprender la particularidad de este saber y ver en que experiencias se concreta. Hay dos experiencias especialmente significativas: el servir y el aguardar que *«determinan como direcciones básicas las demás referencias»*¹⁶. Direcciones que colocan a Pablo en la angustia de la parusía. Se trata de servir y aguardar

12 CAPELLE, Philippe, La signification du christianisme chez Heidegger en CARON (ed.), Les cahiers d'Histoire de la Philosophie: Heidegger, Paris :Les éditions du Cerf, 2006, p. 314.

13 ARRIEN, Sophie-Jan, Foi et indication formelle en CAMILLERI/ARRIEN (eds.), Le jeune Heidegger (1909-1926), Paris: Vrin, 2011

14 HEIDEGGER, Martin GA 60, 64.

15 HEIDEGGER, Martin GA 60, 93.

16 HEIDEGGER, Martin GA 60, 97

a Dios, y por tanto se trata de una experiencia que no encuentra una confirmación como si se tratase de una experiencia cotidiana. La forma de la actuación de esta experiencia, esa angustia e incertidumbre, es coherente con el proceder de la indicación formal. Heidegger compara las dos cartas a los Tesalonicenses: en la primera el día del Señor llegará como un ladrón durante la noche¹⁷, de forma imperceptible; en la segunda, será precedido por guerra y desorden y por el Anticristo¹⁸. ¿Por qué, se pregunta Heidegger, esta diferencia? Y bien, esa diferencia se explica porque lo fundamental para comprender la verdadera experiencia de la fe no son los eventos externos sino la posibilidad de actuar ese saberse en la fe, que es el nexo entre la comunidad y Pablo de Tarso, y de todos ellos con Dios: esto es, la parusía que abre a la posibilidad de una temporalidad y, por ende, a una experiencia radical y fundamental. La indicación formal se da en un tiempo kairológico. Como escribe Otto Pöggeler:

El *kairós* está en el filo de la navaja, en la decisión. Las características kairológicas ni computan ni dominan el tiempo, sino que se emplazan más bien en la amenaza producida por el advenir. Pertenecen a la historia acontecida de la *cumplimentación* de la vida, historia que no puede ser objetivada.¹⁹

Aquí está el profundo sentido de la experiencia paulina que representa una historicidad que no es cronológica; al mismo tiempo, es una experiencia que ahonda y mantiene vivo el dictamen de la fenomenología: esto es, una experiencia que se interpreta con instrumentos que respetan la intencionalidad y referencialidad de la realidad y que, aquí la principal aportación heideggeriana, trabajan en torno a la formulación de un nuevo sujeto.

4. *Questio mihi factus sum: la dispersión en el mundo ambiente*

Si en el curso dedicado a las cartas paulinas, Heidegger se concentraba en la articulación de un instrumento metodológico como la *Formale Anzeige* e insistía sobre el carácter precario de la fe, en el ámbito de la comunidad de los Tesalonicenses, en el semestre sucesivo Heidegger fija su atención, a través de Agustín de Hipona, en el carácter estructural de la dispersión en la que se encuentra sumido el sujeto.

17 Cf. 1 Tes. 5, 2

18 Cf. 2 Tes, 2, 9.

19 PÖGgeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp. 43-44.

Ese carácter de dispersión, ese sentimiento de falta, aparece en relación al autor de las *Confesiones*, bajo la idea de *defluxus*. Empecemos con un momento del curso en que Heidegger desarrolla el análisis del libro X de las *Confesiones*: Heidegger escribe: «*Porque in multa defluximos, nos hemos fragmentado en lo diverso y caemos en la dispersión. Tú fomentas el movimiento contrario, el movimiento contra la dispersión*»²⁰. Analizando la situación de San Agustín, Heidegger pone en evidencia ese carácter de oposición entre lo múltiple y el sujeto, el cual se siente amenazado al no poder recoger en una unidad esa multiplicidad. Pero esto no implica que la realidad sea un caótico subseguirse de sucesos sin ninguna lógica. El sujeto produce un movimiento opuesto a esa dispersión; él busca la conjunción en y con la unidad. Claramente, para San Agustín se trata de la unidad con Dios, algo que no interesa excesivamente a Heidegger, pero lo cierto es que la problemática tal como la presenta el autor de las *Confesiones* le permite a Heidegger conferir a ese *defluxus*, a esa deyección, un carácter estructural²¹. Cómo escribe algunas páginas después, la molestia agustiniana es la facticidad de la vida²². Estamos marcados *ab origine* por un sentirnos en falta de algo, pero lo más importante es que podemos tener percepción de nosotros mismos justo a partir de esa carencia. Además, esta situación es preteórica, ya que precede cualquier forma de juicio. Para Heidegger, si bien en una operación de imanentización del elemento teológico, lo religioso tiene este fundamental carácter de presentar la diferencia como un hecho estructural y también previo a cualquier comprensión lógica. Además, el cuestionarse de San Agustín da lugar a una serie de dispositivos de interiorización del sujeto, de análisis existencial, que sin embargo no son simples preguntas azarosas sobre mis experiencias, sino que me interrogan sobre mi posibilidad más radical, a saber sobre la posibilidad misma de mi existencia, poniéndola en duda.

Por tanto, se encuentra aquí, en San Agustín, la cuestión central que conducirá a Heidegger hacia la analítica existencial: el sentirse disperso y arrojado en el mundo no tiene un carácter subjetivo; no es debido al hecho de que soy un ser humano y por ende limitado, que me siento en falta de algo, sino, al contrario, este sentirme en falta me otorga la capacidad de interpretar esa multiplicidad, aparentemente desordenada; gracias al privilegio ontológico (como escribiré en *SuZ*) puedo avanzar en el itinerario fenomenológico. Heidegger afirma a través de San Agustín: *Quaestio mihi factus sum*, he hecho de mí mismo una pregunta: a través de mi sentirme arrojado y disperso me

20 HEIDEGGER, Martin, GA 60, p. 205.

21 Kisiel explica muy bien la dinámica agustiniana en relación a Heidegger en: KISIEL, Theodor, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, California, 1993, p. 202.

22 HEIDEGGER, Martin, GA 60, 241.

constituyo como pregunta sobre mí para preguntarme sobre lo que me rodea. La pregunta sobre mí mismo es una pregunta que genera un horizonte de sentido, porque indica ante todo el lugar donde yo me encuentro²³. Es una pregunta que despeja el camino de cualquier interpretación psicologista²⁴, y, en tal sentido, a través de una referencia común entre Agustín y Descartes, Heidegger aclara que la existencia que aquí se interroga, la “*Vita*”, nada tiene que ver ni con un simple fluir vitalista ni tampoco con un concepto vaciado por la tradición: «“*Vita*” no es una simple palabra, un concepto formal, sino un contexto estructural»²⁵ que no ha sido suficientemente precisado. Es más, con la modernidad y en particular con Descartes este interrogarse se ha dirigido en una

decadente dirección, de donde toda la filosofía nueva no ha conseguido liberarse. Las reflexiones de Agustín han sido enaguadas por Descartes. La certeza de sí y el tenerse-por-sí en el sentido agustiniano es algo completamente distinto que la evidencia cartesiana del “*cogito*”²⁶.

La diferencia es que el interrogarse agustiniano no implica un sistema de reflexión que garantice la evidencia del sujeto y por tanto, una vez encontrado un principio fuerte, la deducción de la realidad, sino que al contrario remite a la dimensión del ambiente circunstante, esto es genera una red de referencias, e implica un anclaje del sujeto a las cosas; en este sentido, la evidencia del interrogarse agustiniano no es la evidencia del sujeto, sino del carácter estructural mismo de la realidad en la que el sujeto está sumido. Al igual que en el curso sobre las cartas paulinas, lo que Heidegger pretende sacar a la luz es la complejidad de la realidad y sus dimensiones que la articulan conjuntamente. En tal articulación el sujeto pierde todo tipo de primacía y es sólo en su ser experiencia (*Dasein*): esta pregunta involucra al sujeto como activo y pasivo a la vez, porque hace esfumar la diferencia entre un plano intelectual y un plano existencial. No emerge ya un sujeto sobre una realidad que puede controlar, sino que, al contrario, queda en primer plano la relación misma que sujeta al sujeto.

El ser yo mismo la pregunta de interrogación es al mismo tiempo una llamada: por eso implica una dimensión activa y pasiva a la vez. Es activa porque provoca al sujeto para que ponga en ser esa dimensión actuante, realizadora, pero es pasiva porque, al igual que la

23 Cf. HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, “Die Confessiones des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers, en *QUAESTIO* 1 (2001), pp. 113-146.

24 Como escribe Gadamer, la facticidad «no es únicamente conciencia y autoconciencia», sino un contexto estructural (GADAMER, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona 2003, p. 63).

25 HEIDEGGER, Martin GA 60, 298.

26 *Ídem*.

parusía paulina, no garantiza la respuesta, sino que abre y dilata el espacio experiencial en el que se mueve el sujeto. No garantiza la respuesta, pero permite la posibilidad del acontecimiento en el que mundo se abre al sujeto. Y aquí se juega la *pars construens* de este curso del joven Heidegger: si las primeras indagaciones, prevalentemente en el campo fenomenológico, estaban orientadas sobre todo a limitar la presencia demasiado invasiva de un cierto sujeto de la tradición metafísica, ahora es necesario, a partir de ese elemento de crítica, de refundar un nuevo sujeto que se haga cargo de la complejidad de la realidad. Heidegger advierte que una crítica de corte fenomenológico que no profundice adecuadamente sobre la naturaleza del sujeto corre el riesgo de configurarse simplemente como un empirismo un poco más elaborado. Además Heidegger, en este sentido más atento a la tradición filosófica que Husserl, comprende que el sujeto no es una variable que se pueda evitar a la hora de repensar un nuevo paradigma filosófico. No cabe otra opción, por tanto, que repensar el sujeto, pero esta vez a partir de las cosas mismas. La clave de interpretación de las *Confesiones* se articula justamente en torno a esta refundación del sujeto. San Agustín describe la inadecuación del sujeto respecto a la incomprensibilidad de la realidad como señal de la relativa insignificancia del hombre en relación a Dios; Heidegger interpreta esta inadecuación como la señal de la marca originaria que distingue al hombre, a saber su sentirse arrojado en el mundo y atravesado por él. Pero ese sentimiento de *defluxus* puede ser volcado en su contrario, puede hacerse constructivo. Eso sí: incluso considerando la posibilidad de trazar un sistema de categorías existenciales que respeten la condición esencial del ser-arrojado en el mundo del sujeto, esa marca originaria no puede desaparecer en ningún momento (y en tal sentido, la indicación formal es un constante instrumento de control). Perno central de toda la propuesta que se articula sobre la *Faktizität* es el carácter reiterativo de la pregunta, o dicho de otra manera: aunque Heidegger pretenda construir un sistema de categorías que enfatice la red relacional entre el sujeto y el mundo, cada paso hacia una consolidación en este sentido está siempre sometido a la pregunta misma sobre el estatuto del sujeto arrojado en el mundo. Nuestra relación con el mundo siempre es susceptible de ser puesta en duda, y en este gesto se muestra toda la intención de Heidegger de trasponer el carácter metodológico de la fenomenología husserliana a una experiencia histórica concreta, incorporándolo en la tradición filosófica precedente. En las miras de Heidegger, las categorías de la analítica existencial no repetirían el error de la metafísica precedente porque estaría obligadas a medirse constantemente con el rigor metodológico proveniente de la fenomenología. La palabra clave es “repetición”: repetición de la pregunta, repetición del método, repetición de aquellas experiencias filosóficas que han creado la posibilidad de acceder a la dimensión más auténtica de la vida.

De la interpretación agustiniana, Heidegger saca, al menos como prefiguración, otro importante concepto de su ontología fundamental, a saber la *Cura*. En San Agustín, aparece el término *curare*, que tiene que ver con el preocuparse. Preocuparse por el disolverse de la vida, por ese sentimiento de *defluxus*, que nos cuesta analizar. Por eso nos preocupamos, es decir que tomamos cura de algo con antelación. ¿Pero esta antelación, este tomarse su tiempo, no es otra forma de anteponer el sujeto a las cosas mismas? ¿No es reducir la multiplicidad a la unidad (del sujeto) para poder controlar mejor la realidad y evitar esa sensación de decaimiento? Heidegger es consciente de los riesgos que esta operación implica, pero también sabe que es en ese límite que se da la posibilidad de una filosofía nueva.

5. Conclusión

Sin los elementos considerados en este trabajo, difícilmente podríamos comprender la transformación radical que Heidegger hace del lenguaje filosófico en el siglo XX. Tampoco comprenderíamos la profunda divergencia que lo separa de su maestro Husserl y de un ambiente universitario que separaba elementos heterogéneos que justamente Heidegger consigue llevar a una síntesis. Los límites marcados por la fenomenología y, sobre todo las referencias culturales e históricas de ésta, resultaban muy estrechos para el pensador de Messkirch: con la lectura de Dilthey se abre realmente, para Heidegger, un campo de posibilidad para realizar una propuesta capaz de superar la tradición metafísica que criticaba, pero con sus mismos instrumentos. Sin Dilthey, todos los cursos del primer periodo en Freiburg y Marburg serían imposibles de concebir. Sin Dilthey, la indicación formal sería algo incomprensible ya que quedaría completamente desconectado del problema de la historicidad de la experiencia y del sentido de una comunidad. Probablemente no tenga mucho sentido cuantificar la aportación de esta lectura historicista y compararla con otros elementos, pero aun así está claro que es una importante clave de interpretación sea para entender el recorrido filosófico de Heidegger en perspectiva de medio y largo plazo, sea para poder situarse en los textos de los cursos de los primeros años '20.

Dediquemos ahora algunas palabras conclusivas a los cursos que han sido objeto de nuestro texto. Las transcripciones de las lecciones sobre Pablo de Tarso y Agustín de Hipona se encuentran casi en los momentos iniciales del *Denkweg* heideggeriano, pero aun así muestran claramente algunas prefiguraciones de las preocupaciones teóricas de los años a venir, que se condensarán en el *Hauptwerk* de 1927: en primer lugar, el interés hacia formas de análisis de la subjetividad alternativas a los patrones de la tradición moderna e idealista. En segundo lugar, la convicción siempre más profunda de

la necesidad de considerar la dimensión histórica de su pensamiento filosófico como un elemento indispensable. En tercer lugar, la voluntad de dar una personal configuración a la fenomenología con instrumentos propios como la indicación formal. Asistimos aquí a lo que más tarde, se conocerá como el giro hermenéutico de la fenomenología²⁷. Por último, estos textos muestran también la evolución del lenguaje y de las influencias del joven Heidegger: se va cumpliendo esa transición desde lenguajes tomados en préstamo (de Aristóteles, de Husserl, de San Agustín, de Duns Scoto) hasta la construcción de un lenguaje, casi de un léxico técnico, que será una de las características más propias de Heidegger.

Pero si los primeros años de docencia de Heidegger muestran una variedad de temas y autores tratados, con una interpretación de los mismos siempre condicionada a la propuesta del propio Heidegger, cabe destacar que la influencia de los primeros pensadores cristianos (en particular San Pablo y San Agustín) sobre Heidegger es profunda²⁸. La relación entre analítica existencial y pensamiento cristiano no es baladí. En los apuntes (para un curso que nunca dio) sobre la mística medieval, Heidegger se pregunta qué tiene que ver la mística medieval con la investigación fenomenológica, entendida ya como su propio giro a la misma²⁹. Y bien, justamente en relación a lo visto en estos dos cursos, la ligazón consiste en el hecho que a partir de una diferencia entre el sujeto y el mundo, que en un principio es privativa y de la que la indicación formal es expresión, Heidegger traza un campo de experiencia y la posibilidad de interrogarse sobre los entes que me rodean. La filosofía medieval (en particular esa tradición anterior a la Escolástica) otorgaría a la existencia humana esa inmediatez necesaria para situarse en un nivel previo al de las categorías de la lógica tradicional, permitiendo ir a las cosas mismas, según el principal imperativo fenomenológico. En las reflexiones de estos filósofos cristianos, Heidegger encuentra un elemento que probablemente consideraba carente en la fenomenología, *stricto sensu*, a saber, el sentido de búsqueda radical a la hora de enfrentarse a experiencias decisivas, en las que se jugaba el destino de una comunidad o de la fe. Hay en Heidegger un fuerte interés hacia esa radicalidad, casi desesperada, de esa tradición porque comprende que una refundación total del sujeto pasa también por la inclusión de la esfera emotiva, del *pathos*.

Como podemos ver, los estudios medievales permitieron a Heidegger avanzar en su hermenéutica de la facticidad y conjugar el método fenomenológico con la construcción

27 Cf. GADAMER, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Catedra, Madrid 2007, pp. 27-37.

28 Para una panorámica que considera el impacto de la tradición medieval en Heidegger, Cf. D'HELT, Alexandre, *Heidegger et la pensée médiévale*, Bruxelles: Ousia, 2010.

29 HEIDEGGER, Martin, GA 60, 304.

de un sujeto que rompiese con el sujeto tradicional, pero que fuese al mismo tiempo capaz de recuperar experiencias históricas determinantes en toda su radicalidad. Se trata de un sujeto y de un método de interiorización con profundidad histórica y filosófica, más allá de subjetivaciones irracionalistas y puramente guiadas por el sentimiento. La facticidad heideggeriana, también a través de esta decisiva contribución medieval, supone una aportación insustituible en la que se tiene en cuenta esa marca emocional del sujeto sin renunciar por ello a los grandes temas de la tradición filosófica.

Bibliografía

Para las obras de Heidegger se hace referencia a la edición crítica de las obras completas, con sucesiva indicación del volumen y la página en la nota a pie de página:

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975.

Obras de otros autores:

SANTA BIBLIA. Versión de Casiodoro Reina (1569) Revisada por Cipriano Valera (1602), Sociedades Bíblicas en America Latina, National Publishing Company. - Philadelphia, 1960.

AGUSTÍN DE HIPONA, Confesiones, Gredos, Madrid, 2010

DILTHEY, Wilhelm. Die Entstehung der Hermeneutik, en Dos escritos sobre la hermenéutica, ed. bilingüe, Istmo, Madrid, 2000.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Buch 1, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Niemeyer, Halle a. S 1913.

Literatura secundaria (en orden alfabético)

ARRIEN, Sophie-Jan. Foi et indication formelle en CAMILLERI/ARRIEN (ed.), *Le jeune Heidegger (1909-1926)*, Vrin, Paris 2011.

BANCALARI, Stefano. “Generalizzazione, formalizzazione, epoché: le radici husserliane dell’indicazione formale”, en *FIERI* 3 (2005), 112-131.

CAPELLE, Philippe. “La signification du christianisme chez Heidegger”, en CARON (ed.) *Les cahiers d’Histoire de la Philosophie: Heidegger*. Les éditions du Cerf, Paris, 2006.

D’HELT, Alexandre. *Heidegger et la pensée médiévale*, Ousia, Bruxelles 2010.

FERRARIS, Maurizio. *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milán, 1988.

GADAMER, Hans-George. *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona 2003.

---*El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid 2007.

GADAMER, Hans-George; HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. "Die *Confessiones* des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers". En *QUAESTIO* 1 (2001), 113-146,

KISIEL, Theodor, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, California, 1993.

PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid 1986.

QUESNE, Philippe, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003.